

## § III. — VICES ET IMPUISSANCE DU NÉO-STOÏCISME.

La philosophie nouvelle, nous venons de le dire, repoussait toute spéculation et prétendait n'enseigner que la morale. Mais quelle base donner à cette morale? En vertu de quelle puissance dicter à l'homme ses devoirs? C'est la question qui se présentait nécessairement devant elle et qui se présente à nous lorsque nous lisons Sénèque.

Aussi cet homme qui repousse le dogme à chaque instant, malgré lui revient au dogme, c'est-à-dire à ces idées panthéistiques qui lui furent léguées comme le vieux mobilier de Zénon. Sans cesse, malgré ce que nous venons de citer tout à l'heure, il voit en Dieu l'âme universelle; dans les âmes humaines, de pures émanations de son essence<sup>1</sup>; dans le monde, un *grand animal* mù et conduit par Dieu comme le corps l'est par son âme<sup>2</sup>; dans la matière, quelque chose d'éternel, d'universel, de coexistant à Dieu. Au-dessus de ces deux grands êtres universels, si je puis ainsi m'exprimer, Dieu et la matière, il faut que quelque chose soit, pour les rapprocher et les tenir unis; et quelle autre chose, sinon une loi fatale, suprême, invincible, à laquelle sont soumis et les corps et les âmes, et les génies ou les dieux, et Dieu lui-même? Enfin Sénèque attend l'in-

1. *Ep.* 31; *de Provid.*, 1; *de Vitâ beatâ*, 32.

2. « *Universa ex Deo et materiâ constant. Deus ista temperat quæ circumfusa rectorem sequuntur... Quem in mundo locum Deus obtinet, hunc in homine animus; quod est illi materia, in nobis corpus est.* » (*Ep.* 63.) « *Quid est Deus? mens universi; quod vides totum et quod non vides totum.* » (*Nat. quæst. præm.*) « *Vis (Deum vocare) mundum? Ipse enim est quod totum vides, et se sustinet vi suâ.* » (*Ibid.*, II, 45.) *Totum hoc quo continemur, et Deus et unum est.* » (*Ep.* 92.) — Et Lucain :

Jupiter est quodcumque vides, quocumque movemur.

(*Pharsale*, IX.)

condie universel par lequel finira cet accident que nous nommons création, par lequel les êtres étant détruits, l'unité primitive se rétablira, la matière retournera à son état d'élément, les âmes à leur source qui est l'âme divine. Ces dogmes, dont j'ai parlé ailleurs<sup>1</sup>, sont le fonds habituel de Sénèque, le lieu commun sur lequel il brode, le thème auquel il revient forcément.

Mais, n'est-il pas facile de le voir? Sénèque, s'il eût été habitué à poursuivre avec plus de soin les conséquences de sa pensée, se fût aperçu dans quelle contradiction il tombait. Tout à l'heure, pieux adorateur de la divinité, il relevait, il purifiait la prière, il la justifiait contre les fatalistes<sup>2</sup>; mais bientôt, en vertu de ce principe que les dieux sont soumis comme nous à la fatalité, il viendra nous dire que « nous avons peu de chose à craindre des hommes, rien à craindre des dieux<sup>3</sup>, » par conséquent aussi rien à espérer. Tout à l'heure il reconnaissait la puissance, la bonté, la suprême vertu de Jupiter; il voyait en elle la source de la vertu des hommes : et le voici nous disant que le sage doit sa sagesse à la philosophie, c'est-à-dire à lui-même; que, soumis comme Jupiter à une loi suprême et accomplissant comme lui cette loi, le sage est son égal<sup>4</sup>, son supé-

1. *V. t.* III, p. 196.

2. Sénèque concilie très-bien l'utilité de la prière avec l'immutabilité des lois divines : « Les expiations et les prières ne combattent pas la loi du destin, elles sont dans la loi même. Certaines choses ont été laissées comme en suspens par les dieux, pour tourner à bien si nous prions. Cette alternative même est une des lois du destin. » *Quædam à diis ita suspensa et relicta, ut in bonum vertant si admotæ preces. Ipsum quoque hoc in fato est.* (*Nat. quæst.*, II, 37.)

3. *Nec mortem horrebimus, nec deos... Non homines timere, non deos.* (*Ep.* 75.) *Deos nemo sanus timet.* (*Benef.*, IV, 19.) *Nullius nec hominis nec Dei timorem.* (*Ep.* 17.) *Deorum hominumque formidinem eiecit, et scit non multum esse ab homine timendum, à Deo nihil.* (*Benef.*, VII, 1.)

4. *Ex superiore loco homines videntem, ex æquo deos.* (*Ep.* 41.)

rieur même<sup>1</sup>, parce qu'il a plus d'obstacles à vaincre et plus de travaux à soutenir. Le dogme du Portique enlève à la morale de Sénèque toute la force que pouvait lui donner le sentiment religieux.

Devant ce dogme viennent aussi tomber ces idées que nous admirions, de résignation, de respect, de confiance en la Providence. La Providence n'est plus maîtresse du monde, Dieu n'est plus tout-puissant; « un invincible destin l'entraîne comme nous, et, quelle qu'elle soit, la puissance impérieuse qui a ordonné les lois du monde, est éternellement liée à ses propres décrets<sup>2</sup>. » Dieu voudrait le bien; il ne le peut, ou du moins il ne peut le faire complet. Faible « artisan, qui n'a pu changer la matière » mauvaise sur laquelle il travaillait<sup>3</sup>, il ne fait le bien des uns que par le mal des autres; et la consolation du sage sera, non pas une tendre et filiale confiance envers Dieu, mais ce triste raisonnement qu'a reproduit l'anglais Pope dans son poème, long sophisme sans poésie: « Mon mal est partiel, le bien qui en résulte est général; ma souffrance est nécessaire pour le bonheur du monde. » Il se consolera, dit Sénèque, avec l'univers<sup>4</sup>.

Devant la doctrine du Portique la notion de l'âme immortelle va tomber aussi. Sénèque serait bien tenté de la

1. Aliquid est quo sapiens antecedit Deum. Ille naturæ beneficio, non suo sapit. (*Ep.* 53, 73.) Sénèque se réfute assez dans un autre passage: « Parce que la vertu de Dieu est naturelle, ne louerons-nous pas Dieu de cette vertu que nul ne lui a apprise? Oui, certes, nous le louerons. Si cette vertu lui est naturelle, c'est qu'il se l'est donnée à lui-même, car la nature n'est autre chose que Dieu. » Apud Lactant., *Inst. Div.*, II.

2. Irrevocabilis humana et divina cursus vehit... Deus scripsit quidem fata, sed sequitur. Semel jussit, semper paret. (*De Provid.*, 5.) La même idée. *Benef.*, VI, 23.

3. Non potest artifex mutare materiam. (*De Provid.*, 5.)

4. Solatium cum universo rapit. (*De Provid.*, 3.) Dieu dit au sage: *Je ne pouvais te soustraire aux maux terrestres: j'ai armé ton âme.* *Ibid.*, 6.

donner pour soutien à sa morale; il développe, non sans chaleur, ce que cette croyance a de consolant et de noble<sup>1</sup>; il comprend ce qu'elle a d'utile et de salutaire; il sait que la foi primitive de tous les peuples l'a acceptée, et le consentement de tous les peuples est à ses yeux un grand indice de vérité<sup>2</sup>. Et cependant il doute<sup>3</sup>, et cependant il nie parfois<sup>4</sup>, et même il devrait nier toujours. Si l'âme de l'homme n'est qu'une portion de l'âme divine, une fois libre et dégagée, peut-elle ne pas se réunir à son tout? La volonté et la pensée de l'homme peuvent-elles ne pas aller se confondre avec la volonté et la pensée universelle? L'âme, cette étincelle de l'éther (car je ne sais trop si Sénèque conçoit l'être complètement spirituel)<sup>5</sup>, ne doit-elle pas, une fois remontée aux régions supérieures, se perdre dans cet océan éthéré qu'on appelle Jupiter, qu'on appelle Dieu<sup>6</sup>? L'être particulier de l'homme, le sentiment du moi, en un mot ce qui nous rend susceptibles de peine ou de joie, de punition ou de récompense, peut-il subsister après la mort?

Sénèque lutte, il est vrai, contre cette logique du stoïcisme; mais ce qu'il peut rapporter de cette lutte, c'est tout au plus le doute. Sa philosophie ne sait pas se tenir à

1. *Ep.* 102.

2. Multum dare solemus præsumptioni omnium hominum. Apud nos veritatis argumentum est, aliquid omnibus videri... Cùm de animarum æternitate disserimus, non leve momentum apud nos habet, consensus hominum aut timentium inferos aut sperantium. (*Ep.* 117.)

3. *V. Ep.* 57, 63, 102. — Ailleurs il paraît plus affirmatif. *Consol. ad Polyb.*, 28; *ad Helv.*, 8; II, *ad Marciam*, 22, 24 et s.; *Ep.* 26.

4. *Ad Marciam*, 19. — Mors dolorum solutio et finis... Mors non bonum nec malum... Non potest miser esse qui nullus est. (*V. aussi Ep.* 54.)

5. Animus qui ex tenuissimo constat... qui adhuc tenuior est igne... dit Sénèque, pour expliquer comment l'âme trouve moyen de sortir de quelque manière que le corps périsse. *Ep.* 57. *V. ci-dessus*, page 306, note 6.

6. *Ad Marciam*, 26; *Ep.* 24, 66. Sur l'origine divine des âmes, la belle Épître, 41.

la hauteur où Platon était monté; les beaux rêves du Phédon se sont dissipés au souffle sceptique de Carnéade; il se peut bien que Socrate mourant n'ait entretenu ses disciples que d'illusions. Sénèque, en un mot, est revenu des profondeurs de la philosophie sans rien de certain sur notre sort à venir. Il a des paroles magnifiques sur l'immortalité des âmes, sur les épreuves par lesquelles elles se purifient, sur la félicité des justes, leur union, leur claire vue de toute chose, et la plénitude de vie qu'ils retrouvent dans leur patrie, dans « leur ciel, » lorsque enfin ils ont satisfait à leur origine qui « sans cesse les ramenait en haut. » Thème brillant! lumineuse hypothèse que son discours le mène quelquefois à embrasser! Certitude? non; et quand, du milieu de ces magnifiques espérances, on rappelle Sénèque à d'autres pensées, il se plaint qu'on « lui fasse perdre un si beau rêve<sup>1</sup>. »

Ainsi, ni le sentiment pieux envers la Divinité, ni la soumission à la Providence, ni la croyance à une autre vie ne peuvent être les véritables soutiens de la morale stoïcienne. Ce que Sénèque nous en a pu dire, combattu par ses propres doctrines, se réduit à l'état de phrase sonore et de parole retentissante (*velut æs sonans et cymbalum tinniens*, dit saint Paul<sup>2</sup>).

Et cependant nous avons vu le stoïcisme imposer à l'homme de nobles devoirs, mais des devoirs qui pèsent à sa nature. Or, quand on demande à la vertu humaine de grands sacrifices, il est bon de lui faire comprendre qu'ils sont nécessaires: cette vertu si haute, il faut la rendre

1. *Ep.* 102. V., à la fin du volume, cette épître tout entière dans laquelle Sénèque exprime un doute, et non une négation comme le croient d'ordinaire ceux qui la citent, et la fin de la *Consolation à Marcie*, morceau éloquent et curieux, plein de notions chrétiennes.

2. 1. Cor., XIII, 1.

possible, il faut nous donner une raison pour la croire, une raison pour la pratiquer. Or, voici le grand mot de la science, le principe et le soutien de la vertu: il ne s'agit que d'une seule chose et « d'une chose facile: *suivre notre nature*<sup>1</sup>. Là est la consommation de tout bien<sup>2</sup>. »

En effet, disent les néo-stoïciens, à chacun des êtres, la nature a marqué sa loi, destiné sa fonction, donné la qualité qui lui est propre et qu'il doit développer en lui, s'il veut remplir parfaitement sa place dans l'économie du monde. Une bonne épée n'est point celle dont la garde est ornée de pierreries, mais celle dont le fil est tranchant et la pointe aiguë. Un bon navire n'est pas celui qui a sa poupe dorée, mais celui que l'eau ne pénètre pas et qui résiste aux tempêtes. De même aussi chaque créature est bonne ou mauvaise, non par les accidents qui sont hors d'elle, mais par la qualité qui lui est propre, par son aptitude au but pour lequel elle est faite.

Or, la qualité distinctive, la loi innée, la fonction spéciale de l'homme, c'est la raison. Si sa raison est imparfaite, il manque à la loi de sa nature; il n'est homme qu'imparfaitement. Si sa raison est parfaite, il accomplit entièrement sa loi: il est homme parfait.

Que sera donc le bien, que sera le mal pour l'homme? Le bien ou le mal de sa raison. Le bien suprême, c'est une raison parfaitement droite, parfaitement réglée sur la loi naturelle de l'homme<sup>3</sup>. Le mal, c'est une raison viciée, déviant de son but, faussant sa nature. Le bien de la raison s'appelle la vertu (*honestum*); le mal de la raison s'appelle le vice (*turpe*). L'un comprend tout ce qu'il faut désirer,

1. *Rem facillimam: secundum naturam suam vivere.* (*Ep.* 41.)

2. *Consummatum ejus bonum si secundum naturam vivat.* (*Ibid.*)

3. *Ratio explicita, recta, et ad naturæ voluntatem accommodata, vocatur virtus.* (*Ep.* 71, 76.)

l'autre tout ce qu'il faut craindre <sup>1</sup>. En dehors de ces deux termes il n'y a pas autre chose que des accidents venus du dehors, qui ne font pas que la raison soit meilleure ni qu'elle soit pire : richesse ou pauvreté, santé ou maladie, puissance ou faiblesse, « choses indifférentes <sup>2</sup>, simples avantages ou simples inconvénients extérieurs <sup>3</sup>, dont la raison seule, par la manière dont elle les accepte, peut faire ou des biens ou des maux <sup>4</sup>. Être couché dans un festin, ou placé sur un chevalet, sont en elles-mêmes choses indifférentes : mais l'un peut devenir un mal si la raison se laisse corrompre par la volupté; l'autre un bien, si la raison le subit avec courage, et de sa souffrance se fait une vertu <sup>5</sup>. »

Or, la foule des hommes, trompés par ces biens, effrayés par ces maux prétendus, dévie de sa route, oublie sa nature, flétrit sa raison. La foule, ce sont les insensés (*stulti, insani, ιδιωτικοί*). Le disciple de la sagesse (*proficiens, studiosus*), c'est celui qui, mieux instruit, travaille à atteindre le grand but de son être, et, s'il n'arrive pas à la perfection, en approche du moins <sup>6</sup>; celui qui cherche à vivre selon la nature, selon la raison, à effacer en lui l'amour des faux biens, la crainte des maux prétendus. Mais le sage, l'homme type, est celui qui, en amenant sa raison à son parfait développement, a accompli sa nature et consommé en lui le bien suprême. La perfection de la raison contient toute perfection : aussi le sage est-il parfaitement

1. Sola bona quæ honesta, mala quæ turpia (principe dominant de la morale stoïcienne). V. Épictète. — C'était aussi celui du cynique Démétrius. Senec., *de Benef.*, VII, 2. — Et quant à Sénèque lui-même, V. *Ep.* 71, 76.

2. Media, ἀδιάφορα.

3. Comoda, incommoda. (*Ep.* 74.)

4. Sic quæ bona nec mala sunt contactu honesti bona sunt.

5. Jacere in convivio malum est, torqueri in equuleo bonum, si illud turpiter, hoc honestè fit. (Senec., *Ep.* 71.)

6. V. Senec., *Ep.* 41, 71, 76.

libre; car son âme ne ressent pas les entraves apportées à a liberté de son corps : parfaitement sain; car nulle maladie ne saurait troubler l'équilibre de son âme : parfaitement riche; car il ne saurait souffrir d'aucune des atteintes de la pauvreté : il ne peut rien perdre; car il ne sentira le manque de rien. Sa vertu est le bien suprême et complet que nul caprice de la fortune ne peut lui ôter <sup>1</sup>.

Certes, il y a de l'élévation, de la noblesse, du désintéressement dans ce système : cet idéal du sage, but de tous les efforts, quoique impossible à atteindre, ne manque pas de grandeur. Mais n'y a-t-il pas dans cette doctrine quelque chose qui nous choque d'une manière invincible? et n'est-il pas évident dès le premier abord qu'elle ne saurait reposer que sur une erreur?

Quoi donc! ce serait pour vivre selon notre nature que la vertu nous serait commandée! En s'élevant à cette vertu surhumaine, chimérique, impossible, le sage ne ferait que suivre sa nature! « Tous les vices, dit Sénèque, sont contre la nature <sup>2</sup>. » C'est donc la nature qui nous commande le dévouement, l'abnégation, l'héroïsme! qui nous fait braver la pauvreté, redouter le plaisir <sup>3</sup>! qui nous interdit la pitié! qui nous défend de pleurer nos fils! « La nature nous a engendrés sans vices; » (d'où les vices nous viennent-ils donc?), « sans superstition, sans perfidie; et même aujourd'hui » (je voudrais savoir si Sénèque en était bien sûr), « le vice n'est pas tellement maître du monde que la majorité des hommes ne préférât le bûcher de Régulus au lit efféminé de Mécénas <sup>4</sup>. »

1. Nihil perdet quod perire sensurus sit. (Senec., *de Constantiâ sapientis*, 5.)

2. Omnia vitia contra naturam. (*Ep.* 122.)

3. In voluptate (disait Démétrius) nihil est quod hominis naturam proximam diis deceat. (*Benef.*, VII, 2.)

4. *De Vitâ beatâ*, 3; *Ep.* 122; *de Providentiâ*.

Et remarquez cependant qu'ailleurs, par une sorte de révélation, Sénèque nous dit : « L'homme est bien méprisable s'il ne s'élève au-dessus de ce qui est humain <sup>1</sup>. » Ailleurs il parle de *vaincre avec les stoïciens la nature humaine* <sup>2</sup>; et son sage, ce type suprême, est si loin de notre nature, que, né dans le cerveau des philosophes, il n'a jamais existé que dans leur cerveau : ni Cléanthe, ni Zénon, ni Caton même, n'ont été des sages; tout le stoïcisme en convient.

Qui ne voit ici la double erreur du Portique? D'abord il méconnaît la nature complexe de l'homme. Parce que l'homme est un être raisonnable, il l'imagine et le traite comme un être tout entier raison, libre et des besoins du corps, et des affections du cœur, et de l'empire que l'imagination exerce. Il ne veut pas voir que, non-seulement pour la raison, mais aussi pour le corps, pour l'imagination, pour le cœur, l'homme a des biens à désirer, des maux à craindre. Il prend pour le tout ce qui n'est au plus que le principal.

Et d'un autre côté, il ignore (et, il faut le dire, il ignore forcément) que la nature actuelle de l'homme n'est pas sa nature primitive, qu'un principe nouveau y est entré et a changé la disposition première du Créateur. C'est là la grande erreur, l'erreur fatale de l'antiquité. Pourquoi le vice, si mauvais devant notre raison, est-il si adhérent à notre nature? Pourquoi, si contraire au bien de tous, est-il si intime à chacun de nous? Cette question est la pierre d'achoppement de toute la philosophie païenne. Souvent pénétrante sur d'autres points, elle bégaie sur celui-là.

1. *Quam contempta res est homo, nisi supra humanum se erexerit!* (*Natur. quæst.*, I, 1.)

2. *De Brevitate vite*, 14.

Ainsi la base s'écroule, le principe est faux. Et, parce que la vertu stoïcienne repose sur une erreur, elle est par cela même plus hyperbolique et plus rigide. Voyez comme Sénèque est dur à l'homme. Il ne croit pas notre courage faillible; il a pour nos souffrances des consolations pires que la souffrance : « Tu es malheureux : courage ! la fortune t'a jugé son digne adversaire; elle te traite comme elle a traité les grands hommes <sup>1</sup>. — On te mène au supplice : courage ! voilà bien les croix, le pal qui va déchirer tes entrailles, et tout le mobilier du bourreau; mais voilà aussi la mort. Voilà l'ennemi qui a soif de ton sang; mais auprès de tout cela, voilà aussi la mort <sup>2</sup>. Que la mort te console. »

Voyez de quelle étrange façon, dans son exil, ce tendre fils console sa mère : il lui rappelle tous ses autres malheurs, la perte d'un mari, celle d'un frère, et « ce sein qui avait réchauffé trois petits-fils recueillant les os de trois petits-fils. Me trouves-tu timide? J'ai fait étalage de tous tes maux devant toi. Je l'ai fait de grand cœur, je ne veux pas tromper ta douleur, je veux la vaincre... Oui, ta blessure est grave. Elle a percé ta poitrine, pénétré jusque dans tes entrailles. Mais regarde les vieux soldats qui ne tressaillent même pas sous la main du chirurgien, et lui laissent fouiller leurs plaies, découper leurs membres, comme si c'étaient ceux d'un autre... » Vétéran du malheur, « point de cris, de lamentations, de douleurs de femme. Si tu n'as pas encore appris à souffrir, tes maux ont été sans fruit. Tu as perdu toutes tes douleurs <sup>3</sup> ! »

Il fait de même pour toutes les mères et pour tous les

1. *De Providentiâ*, 3.

2. *Ad Marciam consolatio*, 20.

3. *Ad Helviam consolatio*, 3.

deuils : « La perte d'un fils n'est pas un mal. C'est sottise que de pleurer la mort d'un mortel. Le sage peut bien perdre son fils : des sages ont tué le leur ! » Voilà tout ce qu'il a de consolations pour la gémissante famille humaine.

Et il ne faut même pas que la vertu trouve en elle quelque satisfaction ; il ne faut pas qu'on la recherche pour le plaisir intérieur qu'elle procure. Comme Dieu, Sénèque élève durement l'homme de bien. Il défend qu'on ait pitié de lui<sup>1</sup>. Enfin son suprême modèle est le sage de Zénon, l'homme que n'atteint aucune faiblesse, aucune passion, aucune sympathie humaine, parfait jusqu'à l'insensibilité, Dieu moins la bonté et la miséricorde. « Il n'est au pouvoir de personne de lui rendre service ni de lui nuire ; l'injure ne l'atteint pas, il a la conscience de sa propre grandeur<sup>2</sup>. Il n'est jamais ni pauvre, ni exilé, ni malade, parce que son âme » (je dirais son orgueil) « lui tient lieu de richesse, de santé, de patrie. »

Le sage se garde « de tomber dans la compassion. La pitié, que de vieilles femmes et de petites filles ont la simplicité de prendre pour une vertu, est un vice, une maladie de l'âme, une pusillanimité de l'esprit qui s'évanouit à la vue des misères d'autrui, un excès de faveur pour les malheureux, une sympathie malade qui nous fait souffrir des souffrances d'autrui, comme nous rions de son rire ou bâillons de son bâillement..... L'âme du sage ne peut être malade, il ne s'attriste pas de sa propre misère ; peut-il s'attrister de celle d'autrui ? Le sage ne s'apitoie jamais ; il ne pardonne pas<sup>3</sup>. »

1. Nunquam boni viri miserendum. (*De Provid.*, 1.)

2. *De Const. sapientis*, 3.

3. Misericordia est ægritudo animi... Sapiens non miseretur... Non ignoscit, etc. — Ces passages, extraits de Sénèque (*de la Clémence*, II, 4, 5 et 6), expriment la pure doctrine du stoïcisme, comme on la trouve aussi

Et à côté de ces exagérations de vertu, de cet héroïsme insensé, que trouvez-vous ? Tous les niais refuges d'une vertu fausse ; les mille raisons secondaires, au lieu d'une raison forte et supérieure, convoquées pour soutenir une base qui plie : « Ne craignez pas la pauvreté. Le pauvre voyage en paix, il n'a pas peur des voleurs. — Ne pleurez pas trop vos enfants ; une douleur prolongée n'est pas naturelle. La vache à qui on a ôté son veau mugit un jour ou deux, puis retourne au pâturage. L'homme est le seul animal » (Sénèque s'en étonne !) « qui regrette longtemps ses petits<sup>1</sup>. »

Que d'exigence et en même temps que d'impuissance ! S'il y a souvent du philosophe dans Sénèque, en vérité, il y a souvent du rhéteur, laissez-moi dire du Pasquin.

Si maintenant le stoïcisme a possédé une force réelle, s'il a produit quelques vertus, cette force n'a rien de logique ; elle ne repose ni sur une pensée ni sur une doctrine ; cette force c'est tout simplement de l'orgueil et un orgueil qui arrive jusqu'à l'impiété. « La vertu de Dieu est de plus longue vie que celle du sage ; elle n'est pas plus grande. Jupiter n'est pas plus puissant que nous, il est moins courageux ; il s'abstient des plaisirs, parce qu'il n'en peut user ; nous, parce que nous ne le voulons pas. Il est en dehors de la souffrance, nous au-dessus d'elle<sup>2</sup>. »

Oui, sans doute, l'orgueil, et l'orgueil de la vertu, peut bien soulever quelques âmes extraordinaires ; mais pour nous, âmes vulgaires, nous, plébéiens, il faut une moins

établie par Cicéron (*Tusculan.*, III, 4, 9, 10 ; IV, 8, 20, 26, 37) et combattue par saint Augustin (*Cité de Dieu*, IX et XIV). Sénèque, en adoptant cette doctrine, cherche à l'adoucir par des distinctions au moins subtiles. V. encore *de Tranq. animi*, 15 ; *de Irâ*, II, 15 (nec latronem oportet esse nec prædam, nec misericordem, nec crudelem), 17.

1. *Ad Marciam*, 7. V. aussi *Ep.* 99.

2. *Ep.* 73 ; *de Providentiâ*, 6.